

О. Н. Брутова анализирует также одну из сторон ленинской методологии, состоящую в подходе к нравственной жизни общества как к процессу возникновения, развития и взаимного влияния идей, формирования нравственного облика масс и отдельных личностей. В книге внимательно прослеживается послереволюционная деятельность В. И. Ленина, его борьба за человека, за подлинно коммунистические отношения, за воспитание масс в духе неприятия мира эксплуатации и угнетения. Интересно сопоставление взглядов В. И. Ленина на становление нравственной жизни нового общества с теорией А. А. Богданова об отмирании морали при коммунизме. отождествив мораль с фетишизмом и связав ее существование с определенными общественными условиями (авторитарным и меновым строем), Богданов пришел к выводу, что при социализме, когда исчезнут подобные условия, а личность станет сознательной и

самодетальной, мораль начнет отмирать и будет заменена нормами целесообразности. Такое понимание морали, отмечает О. Н. Брутова, отрицает в ней объективное, общезначимое, обязательное. В то же время применение норм общественной морали предполагает их внутренний критический анализ и осмысление. Понимание смысла моральных требований, их разумности и целесообразности, с одной стороны, и неразрывной связи с собственными интересами, поступками, опытом — с другой, — такова предпосылка глубокого освоения человеком богатства моральных представлений общества или класса.

Книга О. Н. Брутовой — в целом удачная попытка проанализировать содержание ленинского теоретического наследия по проблемам нравственности в связи с современными задачами этики.

В. П. КОБЛЯКОВ (Ленинград)

Л. С. ВАСИЛЬЕВ. *Культы, религии, традиции в Китае.* М., «Наука», 1970, 484 стр.

Работа Л. С. Васильева принадлежит к особому роду исследований, нечасто встречающемуся в нашей научной литературе. Хотя автор оперирует в основном уже известным материалом, его работа отнюдь не просто популяризация достижений современной китаистики. Ее, очевидно, следует отнести в разряд социологических исследований, выполненных на историческом материале.

Основным вопросом для автора является следующий: каким образом особенности китайских религий, прежде всего конфуцианства, влияли на социальный строй Китая? Этот центральный вопрос распадается на ряд проблем, о которых мы будем говорить отдельно. Это: 1) особенности религий Китая и происхождение этих особенностей; 2) закономерности функционирования и развития религий Китая, общее у них с другими религиями и 3) характер влияния особенностей китайских религий на социальную жизнь Китая. Описание конфуцианства и иных религий Китая занимает в книге Л. С. Васильева большое место. Но это не просто описание. Стремясь выявить особенности религий Китая, автор делает шаг к созданию еще не выработанной советской наукой типологии религий.

Л. С. Васильев убедительно показывает, что конфуцианство не простая равнодействующая разных социальных сил, а активно действующий, самостоятельный фактор. Прежде всего это раскрывается автором в процессе анализа возникновения конфуцианства и его отношения к доконфуцианским культам.

Л. С. Васильев прослеживает, как до появления и победы конфуцианства постепенно складывался особый стиль китайской культуры. Самый древний пласт китайских верований — это сочетание тотемизма, анимизма, земледельческих культов плодородия, шаманизма и культа мертвых и предков, сочетание, которое можно встретить у большинства примитивных народов и в котором еще нет ничего специфически китайского. Однако постепенно происходит некоторое «смещение акцентов», вызванное рядом исторических обстоятельств и создающее неповторимое своеобразие древнекитайской религии. Так, на первый план выступает не возникший из анимизма пантеон антропоморфных богов с развитой мифологией, а культ предков, и верховное божество Шанди мыслится прежде всего как прародитель инцев и чжоусцев. Другие культы — Земли и вытеснивший культ Шанди культ Неба — отличаются безличным характером связанных с ними представлений. Развития изображений богов не происходит, но разрабатывается сложная абстрактная религиозная символика. Для многих народов на ранних этапах развития характерно сочетание в одном лице функций социальных и религиозных. В большинстве культур эти функции затем дифференцируются, и выделяется каста жрецов; в Китае же этого так и не произошло.

Таким образом, Л. С. Васильев подчеркивает, что поражающие европейца, знакомого с совершенно иной религиозной традицией, черты конфуцианства выросли из сложившегося уже ранее своеобразия китайско-

го религиозного сознания. Но нельзя не заметить, что религиозные представления индусов и чжоусцев все-таки более похожи на европейское и ближневосточное «язычество», чем религия Конфуция — на христианство или мусульманство. Конфуцианство — еще один шаг в сторону от западного пути религиозного развития, и Л. С. Васильев хорошо показывает, что шаг этот объясняется не только предшествующим развитием, но и особыми обстоятельствами эпохи Конфуция и его личными чертами.

Конфуцианство ни на какие западные религии не похоже (именно поэтому многие синологи и религиоведы отказывались считать его религией). Действительно, если это не учение без божества, то, во всяком случае, учение не о божестве. Если в основе большинства религий лежит учение об абсолютном духе, творце и владыке мира, дающем посредством какого-либо лица (пророка, воплощения бога и т. д.) знание о себе, мире и человеке, причем все социальные и этические предписания как бы выводятся из религиозной метафизики, то в конфуцианстве все наоборот. Конфуцианство учит скорее не о боге, а о человеке, причем это не религиозно-философская антропология, а скорее социально-этическая доктрина с несколько агностическим отношением к метафизическим проблемам.

Конфуций исходил из того, что основной задачей людей и общества является выработка соответствия между поведением, социальными отношениями и сущностью этих отношений. Принцип «выпрямления имен», сформулированный Конфуцием, гласит: «Пусть отец будет отцом, сын — сыном, государь — государем, подданный — подданным». Причем «сущностное», истинное отождествляется Конфуцием с первоначальным, древним, а таким древним им мыслится патриархальная семья и социум, построенный по типу такой семьи. Отсюда вывод: нужно свято хранить и безукоризненно выполнять заветы предков, даже если смысл заветов непонятен. Выполнение догматически принимаемых заветов предков требует не нравственной интуиции, а знания и исполнения долга. Невольно возникает вопрос: можно ли назвать такое учение религиозным? Л. С. Васильев не анализирует специально эту проблему, но в его работе намечаются пути ее решения. Дело в том, что конфуцианство никогда не существовало как единая религия, хотя с эпохи Хань оно практически всегда было господствующим. И в обществе в целом и в сознании отдельных китайцев конфуцианство находилось в симбиозе с религиями-спутниками — многочисленными народными культами, даосизмом и буддизмом.

В даосизме и буддизме Л. С. Васильев находит то, что мы стремимся обнаружить

в любой религии и тщетно ищем в конфуцианстве. Это пантеон богов и святых, мифы, учение о личном бессмертии (даосская вера в бессмертных и буддистский рай), мистика и аскеза, приводящие к возникновению монашества в Китае. Правда, специфический рационализм своеобразно окрашивает и эти мистические учения. Но все же буддизм и даосизм ближе к европейскому представлению о религии, чем конфуцианство.

В христианстве есть, с одной стороны, учение об откровении, рационально разрабатываемое церковной иерархией и перерабатываемое в логическую теологическую систему, с другой стороны, мистика, то есть учение о возможности прямого и нерационального постижения бога в особом экстастическом состоянии. Очевидно, лишь наличие обоих этих компонентов позволило христианству охватить разные типы верующих. В Китае немистическое конфуцианство не могло полностью охватить верующих. Этим Л. С. Васильев объясняет симбиоз конфуцианства с даосизмом и буддизмом. Рациональная и мистическая стороны религии, социальная этика и метафизика оказываются разорванными между разными неслившимися учениями.

Если содержание китайских религий резко отличается от содержания религий западных и общерелигиозные закономерности нащупываются здесь с большим трудом, то закономерности социального функционирования и развития конфуцианства и других религий Китая значительно более схожи с закономерностями функционирования и развития христианства.

Конфуцианство имеет свое «священное писание», и хотя это не фиксация «откровения», а фиксация учения человека Конфуция, которое, в свою очередь, есть воплощение древней мудрости, Л. С. Васильев считает, что функционально оно тождественно библии, это — провозглашение абсолютной истины, исходящей от основателя религии.

Как и в христианстве, учение основателя не сохраняется в своей первоначальной форме. Оно эволюционирует, и механизм этой эволюции — общедогматический механизм переинтерпретации через комментирование. Общее направление эволюции — к созданию всеохватывающей, способной к господству в обществе системы, — складывается из ряда направлений, анализируемых в работе Л. С. Васильева.

Во-первых, это общий процесс формализации, при котором требования этического порядка превращаются в формальные требования этикета. В христианстве процесс формализации вел к разработке догматической теологии и системы обрядов, в конфу-

цианстве в соответствии с социально-этическим характером учения — к догматической этике и ритуалам. Во-вторых, это создание пышного культа, воздействующего на эмоциональную сторону души верующего. В-третьих, это — сближение с неконфуцианскими философско-религиозными системами, включение в собственно конфуцианское учение (которому вначале очень не хватало метафизической базы) элементов, заимствованных из учений инь-ян, буддизма, моизма и других (аналогия этому процессу в христианстве — сближение с греческой философией). В-четвертых, это — приспособление конфуцианства, вначале слишком утопического и непрактичного, к реальным потребностям китайского государства и сближение его с элитарной доктриной легизма.

Но если в христианстве аналогичные процессы приводят к созданию системы, способной охватить и действительно охватывавшей все общество, то в конфуцианстве процессы эти не доходят до конца, не приводят к цели, на которую они направлены; это объясняется, очевидно, тем, что изначальный социально-этический характер конфуцианства ограничивал возможности его эволюции.

То, что конфуцианство так и не смогло выработать систему, способную охватить все социальные слои и все сферы жизни, привело к двум следствиям.

Первое — это уже упоминавшийся симбиоз конфуцианства с даосизмом и буддизмом, которые не слишком мирно, но все-таки поделили между собой «сферы влияния». Буддизм и даосизм также проредали большую эволюцию, описанную в работе Л. С. Васильева. Эволюция буддизма, проникшего в Китай уже в очень развитой форме, связана с его «китаизацией», приспособлением к местным условиям, а эволюция даосизма — это эволюция становления исторической религии во всех ее аспектах (создание иерархии, культа, теологии и т. п.). Но эти эволюции происходили в условиях господства конфуцианства, и поэтому, стремясь к максимальному расширению своего влияния и наталкиваясь в то же время на уже «занятые» конфуцианством социальные слои и сферы жизни, даосизм и буддизм, как показывает автор, «настраивались» на те слои и сферы, которые конфуцианство не смогло охватить. В результате получились как бы «взаимодополняющие» друг друга системы.

Второе следствие этого «неполного охвата» Китая конфуцианством — разрыв между высшим и низшим религиозными уровнями. Сложная иерархическая организация идеологии характерна для всех мировых религий. В христианстве также всегда были два религиозных слоя — религия фи-

лософской теологии, религия верхов и религия низов. Но христианство смогло объединить эти уровни в единой идеологической системе организацией, единством культа и догмы и системой интерпретаций, конфуцианство же не смогло. Поэтому громадное количество разных верований, суеверий и обычаев народа оказалось вне сферы конфуцианства, но это не были и буддистские или даосские верования. Это были народные верования, возникавшие спонтанно или в результате свободной переработки представлений трех религий.

Никакая религия не может функционировать без религиозной организации. Для того, чтобы догма «писания» оставалась догмой, необходим слой людей, который изучает и интерпретирует писание применительно к новым условиям, причем людей, связанных идеологической дисциплиной, что дает единство интерпретации. Такая организация была и у конфуцианства, но она отличается от христианской церкви, как само содержание конфуцианства отличается от христианства.

До победы конфуцианство функционировало в кружках и школах философов. Но, победив, оно организационно слилось с государством. И это понятно. Если победившее учение о боге и личном спасении может организационно не слиться с государством, даже став государственной идеологией, ибо уж очень разные здесь задачи, то победившее учение о государстве не может не слиться своей организацией с государством. Но при этом само государство сакрализируется, возникает государство с некоторыми чертами церкви. Созданная под влиянием конфуцианства система набора чиновников через экзамены была в известной мере демократичной, если понимать в данном случае под демократией высокую социальную мобильность. Но она была и религиозна, «церковна», ибо на экзаменах требовалось прежде всего знание конфуцианского писания и ритуалов, то есть к чиновнику предъявлялись требования, в других обществах предъявлявшиеся к священнику. Другой особенностью конфуцианской организации, отмечает автор, является отсутствие монашества. Но так как конфуцианство нельзя рассматривать отдельно от дополнявших его буддизма и даосизма, то можно сказать, видимо, что буддийское и даосское монашество выполняло функции по отношению ко всей этой системе взаимодополняющих религий в целом.

Китайское общество отличается своей традиционностью и стабильностью. Это удивительно прочная и интегрированная система, на протяжении двух тысячелетий выходявшая в почти неизменном виде из разных потрясений, выпавших на долю китайского народа, система, весьма в малой

степени способная к новациям. Большая заслуга Л. С. Васильева в том, что он показал активную роль конфуцианства в создании такой стабильной организации. Эту роль конфуцианство выполняло значительно лучше, чем другие религии.

Прежде всего конфуцианство с его центральной идеей необходимости безукоризненного следования заветам предков и почтения к старшим по возрасту и чину создавало общую ориентацию личности на традиции и порядок. Автор показывает, как под влиянием этой конфуцианской идеи формируется специфически китайская клановая система с прочными внутриклановыми узами, громадной ролью стариков, неравноправным положением младших и женщин и сухим, расчетливо-неэмоциональным отношением к браку.

Конфуцианство налагало на императора и чиновников узду социальной и этической традиции, и этим оно в большей степени способствовало интеграции, чем идеология, воспитывающая рабов. Дезинтеграция может наступить и от отчаяния раба и от бесконтрольного произвола господина, а интеграция — это обязательно подчинение общим принципам. Замечательно, что в системе конфуцианства была концепция гэмин — «перемены небесного мандата». Концепция эта заключается в том, что Сын Неба правил по воле Неба — высшего космического и социального регулятора — для того, чтобы поддерживать порядок предков и быть отцом подданных. Если он этого не делает, «мандат» передается другому, и долг всех и каждого — выступить за этого другого против не выполняющего свой долг императора. Лишь эта концепция позволяет нам понять специфическую роль победоносных крестьянских восстаний в Китае, восстаний, представлявших собой своего рода «консервативные революции» и направленных не против социального порядка, а против социального беспорядка, против отклонений от социального порядка со

стороны впавшей в произвол и коррупцию власти.

Важным интегрирующим фактором было и то, что Китай не знал дуализма церковной и светской власти, связанных с ним беспорядков и раздвоенности ценностных ориентаций, а, наоборот, сакрализировал светскую власть и светский порядок.

Одним словом, особенности конфуцианства превратили его в силу, создавшую хорошо интегрированную, но одновременно очень не динамичную, склонную к застою социальную систему, чего никогда не могло сделать христианство.

К сожалению, Л. С. Васильев не протягивает нити от прошлого к современному Китаю, хотя раскрываемые им особенности создававшейся двухтысячелетним господством конфуцианства психологии, которые не могут исчезнуть с 1949 года, позволяют, на наш взгляд, наметить ряд вопросов, ответ на которые поможет понять процессы, происходящие в современном Китае. Например: не связано ли отсутствие в современном Китае сколько-нибудь разработанного права с тем, что конфуцианство с его идеей государства-семьи не способствовало формированию правосознания? Не связано ли столь легкое распространение в массах маоизма с тем, что в нем сильны черты социально-этической доктрины и от конфуцианства к маоизму нет особо резкого перехода? Нет ли сходства «культурной революции» и консервативных крестьянских восстаний? Не использовал ли Мао Цзэ-дун, обратив народное недовольство против той части элиты, тенденции которой казались опасными для созданной им социальной системы, конфуцианского механизма социальной регуляции?

Все эти вопросы естественно возникают при чтении книги Л. С. Васильева. Но, видимо, проблемы, связанные с влиянием традиций на современный Китай, требуют еще специального исследования.

Д. Е. ФУРМАН